

Martin Sallmann: **Zwischen Gott und Mensch.** Huldrych Zwinglis theologischer Denkweg im *De vera et falsa religione commentarius* (1525), Tübingen 1999 (BHTh 108).

Die bei Ulrich Gäbler erstellte und 1997 von der theologischen Fakultät der Universität Basel angenommene Dissertation widmet sich einem einzigen Werk ganz: Zwinglis *commentarius*. Dies geschieht bewußt: «Die Wahl einer einzigen Schrift als Quellengrundlage ermöglicht zum einen, ihr historisches Umfeld ausführlicher zu untersuchen, und erlaubt zum anderen, bei Aufbau, Gedankengang und Durchführung zu verweilen und damit die Schrift als Ganzes im Auge zu behalten» (242). Bisher erschienen primär Zwinglis Gesamtwerk avisierende Monografien, die so einen «Ansatz» verfolgten, der «tendenziell oft einher mit einem Verlust an Tiefenschärfe sowohl in historischer als auch in literarischer Hinsicht» ging; es gerieten «die einzelnen Schriften in Konzeption und Aufbau aus dem Gesichtsfeld» (ebd.). Mit dieser Mängelanalyse und entsprechender Untersuchungsabsicht folgt Sallmann Gäbler, der schon 1975 (*Huldrych Zwingli im 20. Jh.*, 99) erkannte: «Die theologischen Äußerungen Zwinglis sind häufig noch nicht einmal in ihrem historischen Kontext geklärt, so daß es sich lohnen würde, bei der Analyse einzelner Schriften einzusetzen.»

Mit Ausnahme der wenig plausiblen Entscheidung, die gesamte zweite (weit umfangreichere!) Hälfte außen vor zu lassen, lehnt sich der Aufbau – und auch die Sprache – der Arbeit weitestgehend an die Quelle selber an. Nach einer Einleitung in «das historische Umfeld des *commentarius*» (Widmung und Umfeld; Kap. 1, 4–68), folgt in drei Kapp. eine minutiöse Nachzeichnung des Textes der ersten elf *loci* (Kapp. 2–4, 69–226). Selbst die (nach Auslassung der *loci* 12–29) abschließende «Zusammenfassung» (5. Kap., 227–249) orientiert sich anfangs am «Epilog». Sallmanns eigene Vorgabe, «den Text beschreibend nachzudenken, seine Argumentation referierend nachzuvollziehen» (2) wird so zur Genüge erfüllt; Paraphrase, teils eigentliche Übersetzung, ist über weite Strecken wichtigstes methodisches Instrumentarium. Trotz oft «flächiger» Darstellung sind aber durch klare Kapitelabfolge mit häufigen Zusammenfassungen interpretatorische Weichenstellungen gut erkennbar.

Kap. 1 zeichnet vor allem die innovativ-humanistischen Züge in Stil und Aufbau der Schrift und bei deren Rezipienten, mit erhellenden Ausführungen zu Zwinglis Freunden «jenseits der Alpen» (24–30). Kap. 2 («Das Spannungsfeld der «Religion»», zu *De vocabulo religionis, Inter quod constet religio, De deo, De homine*) entfaltet Sallmanns Sicht auf die *religio* bei Zwingli: Sie ereignet sich in einem einleuchtend mit dem humanistisch-antiken Ursprung des Begriffs in Verbindung gebrachten polaren «Spannungsfeld» zwischen Gott und Mensch. Diese beiden «äussersten Enden» der *religio* werden in ihrer Erkennbarkeit für den Menschen wie auch ihrem Wesen erörtert. So ver-

schieden sie in sich auch sind, werden sie doch beide nur von Gott her erkennbar. So zeichnet sich bereits eine doppelte elementare Bewegung der Religion ab: Sie geschieht sowohl von Gott aus, «der durch sein Wirken Quelle der menschlichen Erkenntnis ist», als auch vom Menschen aus, «der durch die *religio* [...] zu Gott strebt» (111) – beides ist streng «gleichursprünglich» (89) zu verstehen. «Inhaltlich bestimmt» wird die *religio* dann in *de religione* und *de religione Christiana*. Kap. 3 («Das Heilsgeschehen Gottes», zu beiden *loci*) schildert das primär als «geschichtliche Prägung»: «Die *religio* wurzelt im Heilshandeln Gottes am gefallen Menschen. Sie ist daher nicht anthropologisch, sondern «geschichtlich» verortet» (124). Mit diesem «Heilshandeln Gottes» in der *religio* ist stets das «Heilsgeschehen in Jesus Christus» (129) in der *religio Christiana* mitgemeint. Es muß, so Sallmann, eigentlich allein wegen seines heilsgeschichtlich späteren Vollzugs in einem eigenen *locus*, der *de religione* bloß «geschichtlich zugeordnet» (154) ist, behandelt werden. Beide Male ereignet sich nämlich dasselbe «Heilshandeln» in drei in der Abfolge variablen und unterschiedlich akzentuierbaren, als solchen aber zwingenden Elementen: Gott – Mensch – Heilsgeschehen. Diesen «heilsgeschichtlichen Gedankengang» will Sallmann auch in weiteren *loci* (*remoto Christo* eben in *de religione*, christologisch expliziert in *de religione Christiana* und «präludivert» [157] schon in *de deo* und *de homine*) erkennen. Vor allem aber weist er sie überzeugend in vier weiteren Zwinglischriften, zumeist der Frühzeit (1522/1523), nach. (Nicht erwähnt: Die zweimalige Verwendung des Schemas im zweiten Hauptteil des *commentarius* [Z III, 821f., 889f.] und dem Eingang der Erziehungsschrift von 1523.) Die Konkretionen dieses Heilsgeschehens *pro nobis* untersucht das 4. Kap. («Das Heilsgeschehen Gottes für den Menschen»; zu: *De euangelio, de poenitentia, de lege, de peccato, de peccato in spiritum sanctum*). Neu und an sich aufschlußreich ist hier die These eines Prozesses entsakramentalisierender Verinnerlichung spätmittelalterlicher Bußfrömmigkeit bei dem, wie Sallmann mit guten Gründen vermutet, die Kommentare zu IV Sent d. 14(ff.) rezipierenden Reformator. Das zum Vorhergehenden wie sich selber hoch redundante 5. Kap. («Zusammenfassung») sucht durch den Aufweis weitgehender Sachkohärenz mit der bisherigen Forschung das Entwickelte zu bestätigen.

Natürlich wurden die charakteristischen Heilordo-Schemata im *commentarius* und den Frühschriften Zwinglis bereits (z. B. von B. Hamm, Zwingli Theologie der Freiheit, 1988, 67) als solche erkannt. Doch so ausführlich und so stringent wie in vorliegender Arbeit wurden sie noch nie beschrieben. Die wichtige Erkenntnis, daß der «h. Gedankengang» (im engeren Sinn) in offenkundiger Korrespondenz zu anderen Textabschnitten der frühen reformatorischen Zeit steht, dürfte aber darauf hindeuten, daß Zwingli im *commentarius* ein von ihm damals häufiger verwendetes Schema zu einem bestimmten Abfassungszweck einsetzte und nicht umgekehrt, wie Sallmann im Prinzip suggeriert, sich dieses Schema den *commentarius* insgesamt «schuf». Die der

«positiven» Theologie des 19. Jh. entstammende Formulierung der «Heilsgeschichte» stellt ohnehin eine Äquivokation für alle von Sallmann ihr zugeordneten externen Geschichtseignisse mitsamt innerseelischen Reminiszenzen dar; zudem ist Geschichte in ihrer Abfolge stets irreversibel, was Sallmanns Verwendungsweise entgegenläuft. Zumindest teilweise also wäre die Rede von einem Heils-*ordo* wohl zweckdienlicher gewesen. Doch hinter der terminologischen Problematik verbirgt sich Grundsätzlicheres. Indem Sallmann den «h. Gedankengang» mehr oder minder universalisiert, läuft er Gefahr, zentrale Aspekte des Gesamtskopos des *commentarius* aus dem Blick zu verlieren. Geht es nicht um wahre *und falsche* Religion, also in erster Linie um Kompetenzvermittlung zur Unterscheidung beider? Indem Religion für Sallmann eigentlich immer wahre Religion ist, weil sie für ihn mit dem der wahren Religion zugehörigen «h. Gedankengang» faktisch unabtrennbar verknüpft ist, kommt diese Perspektive übergeordneter Pragmatik kaum je in den Blick. Doch Zwingli interessiert weniger der von Sallmann so extensiv analysierte generische Religionsbegriff an sich, sondern viel eher dessen Spezifizierbarkeit zu wahr oder falsch; Kenntnis des Heilsordo ist ihm nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck steter Förderung wahrer und konsequenter Widerlegung falscher Religion (vgl. aaO 890,14–18; 891,6–8). Alleiniges Unterscheidungskriterium ist dabei die Ausschließlichkeit der Gottesverehrung, was an unzähligen Orten im *commentarius* eingeschränkt, bei Sallmann aber nie so ganz klar wird. Für entscheidende Scharnierstellen der Gesamtarchitektur der Schrift überzeugen seine Erklärungen darum kaum oder fehlen ganz. Wenn Zwingli in *de deo* gegen «die Philosophen» polemisiert (99): Wieso übernimmt er – alte *crux interpretum* – dann deren Hauptdarstellungsschema (natürliche und offenbarte Gotteserkenntnis, *ratio* [vgl. 642, 8] und *fides*) schon zu Beginn der ganzen Schrift? Doch einfach darum, weil schon die natürliche Gotteserkenntnis auf das Entscheidende hinweist: Die Existenz eines einzigen Gottes und damit die Notwendigkeit von dessen *exklusiver* Verehrung. Nur dort, wo Philosophen natürliche Erkennbarkeit der Essenz Gottes behaupten, gehen sie fehl. Die nämlich wird dem in götzendienerischer Selbstliebe (als Grundursache *aller* falschen Religion) vernebelten Menschen nur durch Offenbarung zuteil, *darum* braucht es nun die (originär, wie Sallmann zu Recht betont, wahre) *religio*. Doch selbst Gottes befreiende Rede an Adam kann zu falscher Religion (von *dei verbum* zu *creaturae verbum*; 671,2.5) pervertiert werden. Daraus entspringt dann die – in «Zwischen Gott und Mensch» überhaupt nicht erkennbare – Notwendigkeit der *religio Christiana*. Der Übergang von *religio* zu *religio Christiana* ist also keineswegs *primär* «geschichtlicher» (154), sondern viel eher argumentationslogischer Natur: Christi Erscheinen ist unabdingbarer Baustein der Gesamtargumentation, weil allein durch seine absolute Heilsmittlerschaft die Exklusivität wahrer Gottesverehrung garantiert werden kann: Nur *christliche* Religion garantiert (durch Dauerkorrektur der fata-

len Tendenz der *religio* zu Selbst- und Kreaturvergötterung) *wahre* Religion. Vollends evident wird die innere Unmöglichkeit von so etwas wie *falsa religio Christiana* freilich erst im konkreten und darum polemischen zweiten Hauptteil (vgl. nur etwa die Invektiven gegen Clichtoveus [839,4–841,34], in denen wunderschön deutlich wird, wie für Zwingli Exklusivität der Verehrung Gottes in der wahren Religion und Exklusivität des Heilswerkes Christi im christlichen Glauben einander zwingend bedingen). Wie kann Sallmann im Ernst beanspruchen, die «Funktion der *religio*» «aus dem Gesamtzusammenhang [sic!] des *commentarius*» (242, Anm. 38) abzuleiten, wenn er ausgerechnet den offensichtlichen (18 von 29 *loci* umfassenden!) Schlußstein der ganzen Argumentationspragmatik schlichtweg ignoriert?

Ignoriert wird auch im interessanten Exkurs zur scholastischen Bußtheologie die Forschung zu den untersuchten Autoren, selbst zu dem für Zwingli wichtigen Stephan Brulefer. So kommt Sallmann zum Schluß, nach Bonaventura und Thomas werde «selbst noch bei Brulefer» (196) Gottes Anteil an der Initiierung des Bußgeschehens klar akzentuiert. Doch Brulefer lehrt, wie ein Blick in die hierzu recht umfangreiche Forschungsgeschichte und seinen Traktat *de timore servili* natürlich besser als nur die den Kontritionisten Bonaventura (nicht direkt «Duns Scotus» [34]!) kommentierenden Reportata gezeigt hätte, gerade nicht mehr nur den klassischen Kontritionismus, sondern läßt gut skotistisch sogar schon bloße Attrition als Bußvoraussetzung genügen, was die Perspektiven, auch im Hinblick auf Zwinglis Rezeption, grundlegend verändert. Auch sonst wirkt hier vieles unbefriedigend; man spürt, daß im Grunde nur «bestimmte» bereits bekannte «Elemente» (197) reidentifiziert werden sollen (– wobei offenbar schon die reine *Abfolge* von Argumenten «Punkt für Punkt» [191] als Parallele gelten kann?!). Die Wahl der Texte (wieso beispielsweise der «Deutero»-Thomas der STh IIIa mit Sup. statt des authentischen thomasischen Sentenzenkommentars, der denen Brulefers und Bonaventuras vergleichbar wäre?) und deren Stellung in ihrer Zeit wird kaum erörtert: Ein methodisch problematischer Zugang zu einer an sich beachtlichen rezeptionsgeschichtlichen Fragestellung. Er zeitigt denn auch teils problematische Resultate, nebst den genannten etwa die Behauptung, die Balance von *timor* und *spes* bei den Scholastikern finde sich funktional analog als Verhältnis von *spes* und *poenitentia* im *commentarius*! (Präzisionsmängel enthält auch die Einleitung. Zwinglis «scholastische Studien» wurden nicht «wahrscheinlich» [34], sondern sicher von Thomas Wyttenbach beeinflusst; umgekehrt ist entgegen der Gäbler [und Locher] folgenden Darstellung keineswegs belegt, daß er als Lehrer Werke von Thomas und Duns benutzte. Die Bezeichnung Erasmischer Anthropologie und Theologie als «dualistisch» weckt Assoziationen an dualistische Systeme in Antike und Mittelalter, die kaum angemessen erscheinen – und noch weniger, wenn der Terminus für Zwinglis Gotteslehre verwendet wird [242].)

So bleibt der Eindruck der anregenden (Wieder-)Entdeckung des «Zwinglischen» Heilsordo, aus der nun echt weiterführende historiografische Schlüsse gezogen werden könnten – würde denn nur die angesichts der theologiegeschichtlichen Zwingliforschung sicher nicht unberechtigte Forderung nach mehr «Tiefenschärfe sowohl in historischer als auch in literarischer Hinsicht» terminologisch etwas konziser und vor allem methodisch konsequenter eingelöst.

Daniel Bolliger, Uerkheim

Calvin-Studienausgabe, hrsg. von Eberhard Busch u. a., Band 3: Reformatorische Kontroversen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999, 392 S., ISBN 3-7887-1698-3, Fr. 35.–

Nun liegt bereits der dritte Band der neuen Calvin-Studienausgabe vor. Wiederum werden dem Leser dabei Texte aus der Feder Calvins präsentiert, welche erstmals in deutscher Übersetzung zugänglich sind. Die wiedergegebenen französischen und lateinischen Texte gehen auf die ältesten erreichbaren Drucke, die das Genfer reformationsgeschichtliche Institut inzwischen auf Mikrofiche zugänglich gemacht hat, zurück.

Nach dem ersten Band über Calvins «Reformatorsche Anfänge» und demjenigen über «Gestalt und Ordnung der Kirche», widmet sich dieser dritte Band nun Auseinandersetzungen und Abgrenzungen sowohl gegenüber der katholischen Kirche wie auch gegen den sogenannten «linken Flügel» der Reformation. Nach Zeiten des Aufbruchs und der Neuordnung galt es in einer für den Protestantismus kritischen Phase das Erreichte zu festigen und zu verteidigen. Der Band berücksichtigt Schriften aus dem Zeitraum zwischen 1543 und 1547 in exemplarischer Auswahl.

Alle Texte sind mit einer ausführlichen Einleitung versehen, die nicht nur die Texte in hilfreicher Weise in ihren Kontext einordnen und die zum Verständnis konstitutive Bedeutung dieser Kontexte sichtbar machen, sondern auch zeigen, daß Calvin eine regelrechte Kultur der Streitschriften besaß. In der Tradition der rhetorischen Polemik wurden auch Ironie und Spott bewußt im theologischen Streit um die Sache eingesetzt. So zeugen die Einleitungen sowohl von der profunden Kenntnis wie vom Willen der Autoren und Übersetzer, die Texte heutigen Menschen in verständlicher und zugleich aufrichtiger Art und Weise nahezubringen.

Die beiden umfangreichsten Schriften richten sich gegen die sich in der Abgrenzung gegenüber dem Protestantismus selbst definierende römische Theologie. Calvins Streitschrift gegen die 1543 erlassenen Artikel der Sorbonne gibt jedem der 25 Artikel ein «Gegengift» mit auf den Weg. Von beson-